



Maryam BORGHÉE, *Voile intégral en France. Sociologie d'un paradoxe*

Paris, Michalon, 2012, 256 p.

Agnès Fine



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/clio/12287>

DOI : [10.4000/clio.12287](https://doi.org/10.4000/clio.12287)

ISSN : 1777-5299

Éditeur

Belin

Édition imprimée

Date de publication : 26 novembre 2014

Pagination : 324a à 324a

ISBN : 978-2-7011-9045-7

ISSN : 1252-7017

Référence électronique

Agnès Fine, « Maryam BORGHÉE, *Voile intégral en France. Sociologie d'un paradoxe* », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [En ligne], 40 | 2014, mis en ligne le 15 janvier 2015, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/clio/12287> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clio.12287>

Ce document a été généré automatiquement le 22 septembre 2020.

Tous droits réservés

Maryam BORGHÉE, *Voile intégral en France. Sociologie d'un paradoxe*

Paris, Michalon, 2012, 256 p.

Agnès Fine

RÉFÉRENCE

Maryam BORGHÉE, *Voile intégral en France. Sociologie d'un paradoxe*, préface de Michel Wieviorka, Paris, Michalon, 2012, 256 p.

- 1 Ce livre est la publication d'un mémoire de Master en sociologie mené sous la direction de Michel Wieviorka qui en a écrit la préface. Son objectif est d'analyser les conditions objectives d'apparition du voile intégral en France, en s'intéressant aux femmes concernées, à leur histoire personnelle et à leurs motivations. L'auteure avait d'abord commencé ses enquêtes sur le salafisme au féminin en 2008, soit bien avant que la pratique soit interdite par la loi. Elle rappelle en introduction le contexte politique dans lequel cette loi est apparue et a été adoptée à l'unanimité en juillet 2010. Elle met en évidence la spécificité de la France dans l'ensemble de l'Europe en la matière, ce qui justifie d'autant plus la nécessité de répondre aux questions factuelles qu'elle pose : « Qu'est-ce que le *niqâb* exactement et quelles femmes portent ce type de vêtement en France ? Son usage a-t-il un lien avec la religion musulmane ? Quels sont les facteurs sociaux à l'origine de cette pratique ? Est-ce l'expression d'un libre choix ou les femmes qui le portent sont-elles manipulées par des groupes de pression ? Comment ces femmes vivent-elles réellement le port d'un voile intégral ? » (p. 27).
- 2 Après avoir défini l'objet lui-même, le *niqâb*, l'auteure précise le cadre théorique de sa recherche (Weber, Bourdieu, les sociologies de l'individu) et sa méthodologie (observations participantes et entretiens semi-directifs). Elle a notamment mené des observations directes au Congrès annuel du Bourget organisé par l'Union des organisations islamiques de France à la Courneuve et dans certaines mosquées salafistes de la région parisienne, à Montreuil, au Petit-Nanterre, à Vitry-sur-Seine et

aux Mureaux. Elle a rencontré entre 65 et 70 femmes portant le voile intégral occasionnellement ou quotidiennement. Parmi elles, 33 ont contribué de façon significative à l'élaboration de son travail et 24 d'entre elles ont accepté de participer à l'enquête sociologique en passant un entretien semi-directif ; quatre ont spontanément confié leur histoire personnelle dans un cadre informel. Enfin, l'auteure a régulièrement échangé avec une dizaine d'internautes, *via* des sites communautaires. Cet échantillon ne prétend aucunement être représentatif d'une situation générale sur laquelle n'existe aucune information statistique fiable.

- 3 Le premier chapitre du livre examine les traits islamiques canoniques de l'usage du *niqâb*. Le deuxième traite des caractéristiques sociologiques des fidèles. Le troisième expose l'analyse des facteurs sociaux et individuels à l'origine de cette pratique volontaire. Dans le quatrième est abordée l'analyse des différents rapports que ces femmes entretiennent avec leur famille, les musulmans et la société. Enfin un dernier chapitre est consacré à l'analyse de l'imaginaire symbolique des interviewées.
- 4 L'ensemble est passionnant car l'enquête désamorce quantité de préjugés. Tout d'abord le profil sociologique de ces femmes : trois types de figures se dégagent, l'une est méditerranéenne (type maghrébin), l'autre noire ou métisse (type africain et antillais), la troisième européenne (type latin et nordique) avec une proportion considérable de néo-islamisées et de converties dans les deux dernières catégories. Ces femmes sont jeunes, entre 18 et 28 ans en moyenne, mènent une vie modeste en milieu urbain, au sein des quartiers populaires et des cités pauvres des grandes agglomérations. La majorité a une scolarité brève et n'exerce pas d'activité professionnelle (notons cependant quelques exceptions étonnantes !). La majorité sont mariées et mères de famille. Ces femmes ont un rapport versatile à leur voile intégral, qu'elles portent ou quittent selon les circonstances et leurs humeurs.
- 5 L'auteure analyse ensuite les significations multiples que revêt le *niqâb* selon les itinéraires singuliers de ses interlocutrices. Parmi celles qui sont d'origine musulmane, dans un contexte de ré-islamisation, le *niqâb* constitue le point de cristallisation d'un conflit générationnel qui a le pouvoir de transformer une simple « beurette » en dévote « savante ». Du point de vue du sujet, il est « le vecteur d'une forme d'émancipation à l'égard de la famille et d'un milieu d'appartenance insatisfaisant » (p. 79). Puis elle analyse les expériences « troubles » des converties d'origine européenne, souvent d'éducation chrétienne, qui oscillent entre une lutte pour la reconnaissance de leur islamité et la difficulté d'assumer leur pratique sous le regard de la famille. Le plus souvent, « c'est par le biais des réseaux virtuels qu'elles rencontrent le salafisme et la pratique du voile intégral. Cela ne fait pas d'elles pour autant des victimes du prosélytisme hyperactif qui sévit sur la Toile. L'offre du religieux dans l'espace virtuel étant sans limite, elles surfent librement et s'attardent seulement sur ceux « qui leur plaisent » (p. 101). L'auteure montre que « si le *niqâb* émerge dans un contexte de globalisation, *in fine* ce sont des réalités particulières qui réunissent les conditions subjectives de l'affirmation progressive de sa pratique » (p. 101), ce que la sociologie religieuse dans la société moderne française confirme.
- 6 Elle met tout d'abord en évidence que le *niqâb* participe d'un système d'émulation mimétique... le but étant « d'investir simultanément dans la piété, le beau et la pudeur », écrit l'auteure (p. 103), qui ajoute à cette motivation la spécificité du monde virtuel où se radicalisent des jeunes femmes qui portaient un simple foulard et qui se voient fermer l'accès à certaines professions. Ceci éclaire quelques éléments de

l'adoption de la pratique, mais l'auteure est allée plus loin en recueillant les itinéraires de vie de ses interlocutrices. En écoutant le récit des épreuves personnelles qu'elles ont rencontrées, elle a cherché à comprendre les facteurs sociaux objectifs et le plus souvent inconscients susceptibles d'éclairer leur choix. La majorité d'entre elles ont connu un « parcours difficile où se mêlent violence familiale, précarité sociale et parfois fragilité psychologique » (p. 109). Dans les faits, le *niqâb* et surtout ce qu'il représente fournissent un lot de valeurs, « des jalons à une vie déstructurée » (p. 110). En fait ces femmes font un choix conscient et assumé : mettre fin à leur errance et ouvrir l'espace d'une vie nouvelle. Subjectivement, il symbolise « une sortie vers le haut » (p. 116). La lecture des récits des trajectoires de chacune de ces femmes est, à de multiples points de vue, très intéressante. Parmi les causes structurelles qui les conduisent à ce choix, il y a aussi et dans le même temps, le sentiment enraciné de l'injustice sociale et politique. Dès lors, le port du *niqâb* est vécu comme une « revanche, un moyen d'inverser un sentiment de domination par le rejet revendiqué d'un système inique » (p. 135), le retournement d'un stigmat. Il est une manière de répondre aux discriminations ambiantes et à l'islamophobie, que la loi de 2004 interdisant le voile à l'école a contribué à amplifier. En outre, suivant un angle socio-économique, ce choix vestimentaire présente l'intérêt de fixer « un interdit religieux sur tout ce qui est matériellement inaccessible ».

- 7 Le chapitre 4 examine le rapport du voile intégral au regard de l'altérité, et tout d'abord du couple et de la famille. L'auteure n'a rencontré aucun cas de contrainte conjugale. La majorité de ces femmes, surtout les converties, déclare vouloir et devoir cacher leur voile intégral à leur famille qui désapprouve la plupart du temps leur choix. L'adoption « d'une tenue censée incarner le comble de la pudeur est également un moyen de prendre le contre-pied radical d'une réalité proprement occidentale : l'érotisation sans limite du corps de la femme et la tyrannie de la transparence » (p. 167). Un élément qu'il me paraît particulièrement important de souligner est le sentiment que les brimades qu'elles subissent sont des épreuves censées renforcer leur foi et surtout le sentiment de cohésion sociale entre elles, se vivant comme des héroïnes de l'islam (p. 173).
- 8 On trouvera en conclusion et en annexe les éléments politiques permettant de mieux comprendre les conditions dans lesquelles la loi sur le voile intégral a été adoptée et comment elle a répondu davantage à des fantasmes qu'à une réalité – une réalité que personne, même au sein de la Mission d'information parlementaire, n'a cherché à réellement connaître. On ne peut que recommander la lecture de cet ouvrage pour que se développe enfin, dans le pays de la laïcité, l'indispensable débat que la méconnaissance des réalités sociologiques ne fait qu'obscurcir.

AUTEURS

AGNÈS FINE

EHESS / LISST-Cas